

---

---

## РІЗДВЯНИЙ ЦИКЛ БОГДАНА-ІГОРЯ АНТОНИЧА В КОНТЕКСТІ ДІАЛОГУ МІФООБРЯДОВОЇ І РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ

### *Різдво*

Народився бог на санях  
в лемківськiм містечку Дуклі.  
Прийшли лемки у крисанях  
І принесли місяць круглий.

Ніч у сніговій зав'ї  
Крутиться довкола стріх  
У долоні у Марії  
Місяць — золотий горіх.

### *Коляда*

Тещуть теслі з срібла сани,  
Стелиться сніжиста путь.  
На тих санях в синь незнану  
Дитя боже повезуть.

Тещуть теслі з срібла сани,  
Сняться веснянії сні.  
На тих санях Ясна Пані,  
Очі наче у сарни.

Ходить сонце у крисані,  
Спить слов'янськеє Дитя,  
Їдуть сани, плаче Пані,  
Снігом стелиться життя.

Діалог міфообрядової (архаїчної, поганської) і релігійної (християнської) свідомості й культури — тема дуже актуальна в контексті вітчизняної історії, особливо історії ментальності й духовності,

історії мистецтва і літератури. Вивчення духовної культури народу віддавна велося з урахуванням цієї взаємодії [див.: 4; 10; 20; 23]. Останнім часом цю проблему було гостро поставлено Михайлом Москаленком [ 28, с. 43].

Тут виникають здавна теми й ідеї «останків старої релігії в селянській обрядовості» [13, с. 19–29], «народного християнства» [9, с. 260–272], «язичництва в православ'ї» [31], двовір'я [126]. взаємодії «магічної дохристиянської релігії і християнства» [12, с. 228] тощо. Одна з відповідних проблем пов'язана з тим, що на протязі століть церква вела напружену боротьбу з поганством [див.: 11], але остаточне викорінення залишків його виявилось просто неможливим [див.: 32, с. 32]. І це загадкове явище поки ще не знаходить пояснення.

У той же час при вивченні історії культури, психології народу, його свідомого й підсвідомого психічного світу інтуїтивно відчувається надзвичайна важливість всіх цих дохристиянських культурних і духовних явищ. Вони є глибоко закоріненими в етнічну культуру, і особливе її обличчя в більшості рис своїх з міфообрядовою культурою істотно пов'язане. В усякому разі в дослідженнях духовної етнокультури головним чином розглядаються саме міфологічні уявлення і обрядова практика [див.: 15, с. 319–424; 21, с. 141–162, 188–197; 53, в цих виданнях див. і літературу з питання].

Ми, певно, наблизимось до розв'язання проблеми цього діалогу, якщо усвідомимо, що міфообрядове і релігійне — це два різних аспекти культури, які не можуть замінити один одного [щодо загальних змістових характеристик міфообрядового та релігійного аспектів свідомості і культури див.: 51; 24, с. 163 і далі, с. 169–171 тощо; 44; 42; 43, с. 11–20; 7, с. 8–87; 18, с. 40–41, 65; 39, с. 44 і далі, в останньому виданні див. літературу, с. 268–276].

На поверхні лежить хоча б уже те, що тут етнічно закорінене (в міфообрядовому аспекті культури) протиставляється загальнолюдському (християнська релігійність). Істотніше, однак, те, що міфообрядове і релігійне в культурі, свідомості, духовному житті — це принципово різні духовно-культурні феномени чи виміри, які пов'язані з різними аспектами онтологічного буття і людської екзистенції, духовного світу. Вони не заступають одне одне, тому обидва незнищенні. Поки існуватимуть етноси і маси, існуватиме етнокультура і масова культура, які немислимі без міфообрядової свідомості.

Вивчення останньої у зв'язку з цим, а також у зв'язку з тим, що ХХ століття являє злет новітніх квазіміфологій, міфोरитуальних типів поведінки, особливо в тоталітарних суспільствах і в масовій культурі [див.: 14], а також міфопоетичного мислення в мистецтві [див.: 22, с. 58–65], нігілістичне ставлення до цих речей є застаріле. На часі з'ясування позитивного змісту в міфоритуальній культурі, привабливого й для сучасної людини.

Це й привертає увагу до віршів Б.-І. Антонича, що сказав свого часу: «Я — закоханий в житті поганин» [2, с. 93].

З іншого боку, ці два аспекти, чи різні виміри, культурного і духовного життя в реальності не є відокремлені один від одного непроникними стінами, але, навпаки, взаємодіють між собою, ніколи не розділяючись остаточно, ніколи не зливаючись в одне. Вони і пізнаються як пов'язані одне з одним. Тому особливо цікаво проаналізувати матеріали, де спостерігається їхня взаємодія, здається потрібною рефлексія з приводу цієї взаємодії. Тут, власне, і привертають до себе особливу увагу два тексти Б.-І. Антонича, «Різдво» і «Коляда» [2]. На теперішньому етапі дослідження мається на меті дати тлумачення цим текстам з урахуванням взаємодії міфообрядового і релігійного вимірів духовної культури.

Одразу треба зазначити, що міфообрядовий тип мислення і переживання дійсності, як і релігійна свідомість, явлені у текстах цього Антоничевого мікроциклу найістотнішими своїми ознаками, а не периферійними «мотивами». Зауважмо, тільки якщо прийняти, що тут маємо перед собою міфообрядовість і релігійність як спосіб життя і його переживання та усвідомлення, можна приступити до розв'язання основної контрверзи цих текстів: *Бог — народився на саях, в Лемківському містечку; Дитя Боже — слов'янське Дитя, Його повезуть на саях* тощо.

Ми звикли до того, що, скажімо, в іконографії національне, етнічне поєднується з прадавнім, надсвітовим. Відповідно зображається краєвид, інтер'єр, будови, елементи матеріальної культури, одяг, зачіски, антропологічні ознаки постатей тощо. Але ж як можна це осмислити? Чи не є насильством «етнізація», прив'язування до конкретних координат часу й простору вічного і загальнолюдського? Чи не є це споживацьким привласненням, або ж елементарною педагогікою, яка пристосовується до певної етнічної культури, психології, вподобань і примх часу? В усякому разі, можливий такий погляд:

«Канон має ще значення для збереження того аскетизму в іконному зображенні, якому суперечить натуралізм... В іконі не повинно бути нічого, що діяло б на чуттєвість чи навіть тільки викликало образи чуттєвого світу. Хоча ікона є мислеобраз світу й людини, але він береться... за-світово... У ньому не чути голосів цього світу і немає його пахощів... образи плотського буття, так би мовити, дематеріалізовано, узято ніби поза їх здійсненням у плоті світу. І в цьому головна відмінність православного іконопису» [5, с. 289]. Схожі погляди так чи інакше поділяють Е. Трубецької, П. Флоренський, Л. Успенський [див.: 50, пор.: 30, с. 158–204].

Проблема ця остаточного розв'язання, безумовно, не має. Проте, якщо врахувати, що є можливість міфообрядову культуру і релігійність не лише відсторонено споглядати, але й жити ними, можна шукати та й знаходити такі згустки цієї проблеми, які підлягають осягненню.

У першу чергу звернімо увагу на те, що жити міфообрядовою свідомістю — це жити обрядовим життям. Що ж до обряду, то в ньому, коли він є значущим, найчастіше відтворюється прачас, праподії, першодії, першовчинки, першослово [див. 44]. Це може бути сотворіння світу, принесення в жертву Бога чи першолюдини і утворення з частин тої жертви світобудови, містерія смерті (жертвовної) і воскресіння Бога тощо [див.: 44, с. 15, 47].

Але до цього треба додати, що йдеться не про *відображення* в обряді праподії, йдеться саме про її *відтворення*. Для міфообрядової свідомості подія ця *відбувається* тут і зараз. Тут і зараз під час зимового сонцевороту світ наближається до загибелі, виходить на межу, за якою хаос, невизначеність, непорядкованість, одноманітність, випадковість, відсутність відокремленого, особистого, тобто просто неіснування. Це надзвичайно відповідальна хвилина: якщо не повторити світотворчі зусилля, світ, життя загине. Отже, треба *відтворити*, буквально *повторити* світотвір, космогонію [див.: 45, с. 330; 52, с. 82–92].

Ще раз підкреслимо, для міфообрядового світосприймання в обряді першодії не символізуються тим чи іншим способом, це не зображення, не інсценізація, а дійсне, правдиве їх відтворення (в черговий раз).

Щодо релігійного способу життя, мислення і переживання світу, то тут спостерігаємо дещо не тотожне, але в чомусь подібне. У християнському богослужінні згадуються події священної історії або іс-

торії церкви. Особливо коли йдеться про події історії євангельської, богослужіння є відтворення відповідної події, яка містично відбувається тут і зараз [див.: 33, особливо розділи «Наш літургійний рік», «Духовне значення літургійного року», «Як творився наш церковний рік», с. 7–24; пор.: 6, с. 226].

Це можна пояснити так, як це тлумачить митрополит Антоній Сурожський: «Події, які Церква нам представляє літургійно в молитвах і послідуваннях служб, дійсно відбулися в минулому, але при цьому лишаються щодня, поки світ стоїть, конкретною, сильною реальністю теперішнього часу» [27, с. 133]. Отже, «події минулого переходять в теперішнє, із силою діючи в межах часу, в якому ми живемо» [27, с. 134], богослужіння ж «не є поетична розробка спогадів про минулі події, а щоденна участь у подіях, які вічно звучать і владно діють у світі» [27, с. 135].

Специфіка, очевидно, полягає у тому, що першоподія з прачасу в християнському богослужінні літургійно відбувається тут і зараз у значенні духовно-містичному. Найяскравіше це являється в таїнстві євхаристії: «Сенс таємної вечері розкривається у євхаристичному досвіді Церкви, його пізнає вона самим своїм піднесенням до тої небесної реальності, яку на землі одного разу і назавжди явив і дарував Христос на тайній вечері... це ототожнення того, що здійснюється сьогодні, з тим, що звершувалось тоді, саме і в повному значенні слова реальне, бо сьогодні ми зібрані в тому ж Царстві, за тою ж трапезою, яку тоді, в ту святкову ніч, Христос здійснив з тими, кого до кінця возлюбив» [39, с. 246].

Таким чином, можна вважати, що містичний перехід першоподій з прачасу в наше тут і тепер пов'язаний з тим, що в богослужінні ми торкаємось вічності, в якій немає часу, немає продовженості, в якій усі події і усі часові відтинки одночасні, тобто перебувають у «просторі» вічності, тому досить торкнутися вічності й актуалізувати ту чи іншу подію в літургійному спогаді, і вона переходить в наше «тепер» і відбувається зараз, тут — в цьому храмі.

Тут бачать в годину Різдва ангелів пастушки, тут лунає ангельський спів, тут на Стрітіння відбувається зустріч Старого і Нового Заповіту, тут в Страсну П'ятницю покладається для останнього цілування тіло Господнє.

Але для релігійної свідомості тут і тепер відчутний подих вічності. Ми входимо у вічність і через це торкаємось події, яка відбу-

лася один раз у свій час, вона не повторюється. Подія, що відбулася в історії одноразово, перебуває у вічному «тепер», тому може переживатись у тепер літургійному, через яке ми і можемо прилучитись до того вічного тепер. Для міфообрядової ж культури тут і тепер здійснюється, саме повторюється першоподія, бо вічний колобіг, вічне повернення, циклічність — найістотніша ознака власне міфообрядового світосприймання [див.: 52].

Якщо до нас подія приходить в літургійній дії через вічність, в строгому значенні ми не маємо права перетлумачувати сутність її мовою сучасної культури чи певної етнокультури. Ця «вимога» постійно порушується в історії культури, але теоретично не втрачає значення. Інша річ, коли йдеться про міфообрядову культуру. Там подія повторюється, повторюється тут і зараз, отже її можна відтворювати у формах етнокультурних і сучасних.

Отже, те, що Бог народився в лемківським містечку, це є репліка міфообрядового мислення, хоча її можливість спричинена у цьому контексті тим, що і для релігійної свідомості подія Різдва містично відбувається тут і зараз. Ці «тут» і «зараз» у межах цього циклу є ґрунтом для діалогу між міфообрядовою і релігійною свідомістю, хоча тлумачать вони це кожна дуже специфічно.

Ясно, що літургійне відтворення Різдва можливе в містечку Дуклі так само, як і в тисячах інших. Але ж тут являється слов'янськеє Дитя. Зрозуміло, що лемки заступають пастушків, які приходять вклонитися Немовляті, а ще й волхвів, які приносять дари. Але ж з'являються вони у крисанях і приносять місяць круглий. Відомо, що в православній іконографії розп'яття часто зустрічаються сонце й місяць, чим позначається включення події в контекст космічних масштабів. Але ж тут поряд низка символів, які явно тяжіють до слов'янської етнокультури дохристиянського, поганського характеру.

І серед них у першу чергу сани. Бог народився на саннях. Можна, звісно, згадати, що в українській стайні часто взимку стоїть віз, а влітку сани, на саннях сіно, і худоба годується просто з возу чи саней. Христос власне народжується в стайні, поряд з худобою. Цілком можливо (у цьому етноконтексті), що на саннях. Але ж це чисто побутова мотивація. Суттєвим є інше.

Відомо, що сани — це елемент поховального обряду, до недавнього часу навіть влітку ховали на саннях [26, с. 250–251], до того ж був час, коли зворот «посадити на сани» означав піддати обрядовому

вбивству, «відправити на той світ», інакше кажучи, принести в жертву [7а, с. 42–78 та ін.].

Зауважмо принагідно, Б.-І. Антонич мусив відчувати, що прийняття нашими предками християнства, здебільшого мирне й ненасильницьке поширення його на давньоруських землях зумовлене тим, що етнокультурна символічна система була налаштована до діалогу, до того ж багато в чому і змістовно наша давня міфообрядова культура напередодні прийняття християнства, хоч і була поганською, мала такі ідеї чи мотиви, які були ґрунтом для спілкування і взаємодії з християнським світоглядом. Серед цього змістово значущого розуміння самопожертви, власне добровільної жертвовної смерті [7а, с. 12–42 та ін.].

Отже, Бог народжується на снях — там, де має панувати смерть, де помирають, чи готуються до смерті, чекають на неї. Народження так чи інакше виступає як долаття смерті. Це, безумовно, нагадує великодній тропар: «Христос воскрес із мертвих, смертю смерть подолав...» Це також можна пов'язати з іконографією Різдва, де на старих іконах зображується гора, в ній печера, де і вміщуються ясла, тварини поряд, і там же Дитя Боже [див.: 41, іл. 33–34].

Печера ж виступає як вхід до провалів земних, вона нагадує й утробу, з якої виходить немовля, і черево кита, в якому перебуває Іона, і гріб Господній. Гора ж нагадує і гору Переображення, і гору Вознесіння, і Голгофу. Під останньою звичайно зображується вхід до пекла — країни смерті. Таким чином, в символіці ікони місце народження водночас пов'язане з вишнім, горнім світом, і з долішнім. Долішній, підземний світ символізує в багатьох культурах світ смерті, світ минулого, світ предків [див.: 54, с. 70; пор.: 1, с. 308]. Звідти й приходить Христос — з минулого, з ветхого, старого, щоб дати новий зміст, новий заповіт, щоб відкрити майбутній, прийдешній світ, щоб подолати смерть. Так мотивується відповідна символіка в межах християнської культури.

Народження на снях в міфообрядовій традиції має свою мотивацію. Тут має значення змістово важливий у цьому контексті вічний колобiг, який, зокрема, пов'язаний з формулою: «життя — смерть — життя»; її інший варіант: «смерть — життя — смерть». Смерті передую життя. Але й попереду життя йде смерть. Одне в одне переходить, одне одне наслідує. З чого ж з'являється життя? Із смерті. Народжен-

ню передую небуття, тобто — смерть. З небуття, з потойбіччя приходять у світ будь-яка дитина. Поготів — Бог.

З іншого боку, у традиційних обрядах архаїчної культури практично завжди наявний мотив подолання смерті, перетворення її на життя [див.: 7а; 8; 12; 34, с. 119; 44; 45; 46 та ін.]. Архаїчний ритуал зимових свят здійснюється, щоб колобіг «життя — смерть — життя» не припинився, щоб додати до нього нову ланку — життя, щоб поєднати минуле з майбутнім у найвідповідальнішу мить, коли сили сонця наприкінці сонячного року вичерпались, і тому треба запустити на новий оберт коло життя. Для цього треба відновити зв'язок з Богом, щоб Він зійшов на землю, щоб Він наново народився, бо ж старий сонячний рік і відповідно старий сонячний бог уже на санях, але кінець Його має стати початком, смерть повинна стати народженням. В міфообрядовій культурі здійснюється для цього в тій чи іншій ритуальній формі єднання землі з Богом, або ж неба і землі, людей з потойбіччям [див.: 8; 20; 26; 28; 34; 35; 36; 45].

Аналогічний мотив можна простежити і в різдвяних молитовних (службових) текстах: «Небо і земля днесь совокупишася» [25, с. 342]. Хоча тут це, безумовно, має значення символічне, як єднання духовного світу (Божого, вишнього) з людським, як поновлення розірваного свого часу зв'язку між Богом і людиною. Так само в релігійних текстах є мотив: «Да ліковствует убо вся тварь, обновити бо ю прииде Христос» [25, с. 343]. Але якщо в міфообрядовій культурі оновлення реально здійснюється в щорічному ритуалові, то в межах християнської культури це є оновлення не природи, а історичного буття людства, людини, що відпала від Бога, розраховуючи на свої сили, вичерпала їх і виявилася без втручання Бога приреченою, тому й потребувала Його оновлювальної дії.

Лемки в дар Марії приносять «місяць круглий». Це дуже схоже на круглий коровай. Коровай, на якому, особливо в давнину, часто зображувалося світове дерево, місяць, зірки, сонце тощо [див.: 16, с. 243–258], є символом всесвіту, світу, до якого належать люди. Подати коровай — тут, як і в реальних обрядах, значить дати в дар світ свій, в усій його повноті. Короваєм ми символізуємо нашу землю, даруємо її, встановлюємо єдність з нею того, хто отримує дарунок.

Якщо ми навіть схотіли би відсторонитись від асоціації з короваєм, все одно: подати місяць круглий — це означає подати те, що може символізувати одну з істотних частин космосу. Недаремно в ко-



лядних текстах часто сперечаються сонце, місяць і дощ (чи вітер), які у сукупності відображають усю повноту земного і космічного буття [див.: 35, с. 180–188]. Як сонце пов'язане з днем, так місяць із ніччю, разом же це повнота доби, що може символізувати повноту часу і людського життя, і історії.

Згадаймо, що в колядках господиню-матір кличуть сонцем, господаря-отця — місяцем, дітей — зірками [див.: 35, с. 612 і далі]. Тут знов символізується вся повнота всесвіту. Крім того, можна тлумачити і так: господині-сонцю приносять знак господаря — місяць. Господар віддається в руки їй, у повну владу. Божій Матері, дійсно, належить влада над земним господарем, як і над землею у цілому, або ж над буттям всесвіту. Її ж Господар — Отець Небесний.

З іншого боку, зв'язок місяця з ніччю веде за собою нічні, темні асоціації, це зв'язок зі світом смерті, з темним, лихим, або ж, принаймні, амбівалентним потойбіччям, з поганською ворожбою, чаруванням, замовляннями, в яких не виключений контакт з темною і нечистою силою [див.: 17, с. 133–137]. Принести це — значить усім цим пожертвувати, зректися всіх цих сил, віддати їх у владу Тій, Яка пов'язана з Сонцем, що символізує світле, чисте потойбіччя, якому не властива амбівалентність, бо воно може бути лише добрим. До речі, Сонцем, чи ж Сонцем Правди в молитовних текстах іменується Христос [див.: 25, с. 338, 339, 344 та ін.].

Може саме тому тепер ніч (темна і не завжди чиста) у сніговій завії (зима, сніг пов'язані зі смертю, темним і недобрим потойбіччям [див.: 17, с. 112, 126]) лише крутиться довкола стріх, не будучи здатною увійти до хати, занести до неї темне, нічне, холодне, смертне. У контексті міфообрядовому хата є впорядкований, захищений, оброблений, людський, «олюднений» всесвіт, космос, протилежний хаосові [див.: 3, с. 3–18], тобто саме те, що обряд зимового сонцевороту і має відновити, встановити.

Стріха етимологічно значить «те, що строїли», тобто збудоване, будівля. До речі, українська стріха, як правило, з соломи. Солома ж грає надзвичайно важливу роль в колядній обрядовості — її розстилають на підлозі і прив'язують до стелі, її покладають на столі, нею обв'язують дерева. Суттєво, що солома використовується і у весільній, і в поховальній обрядовості, що підкреслює її обрядове призначення: подолання смерті, перехід до нового життя, — стеблина пов'язує низ і верх, підземне з горішнім, минуле з майбутнім, зерно, яке впало

в землю, з новим колосом, смерть із життям. І зерно, і стебло є символами коlobігу «життя — смерть — життя». От яким значущим є матеріал, з якого будується відзначена частина будівлі — її верх, тут багатократно символізується подолання хаосу та смерті. Поганський же космос — є світобудова, збудована свого часу, яка обрядово відбудовується — з подоланням смерті.

У наступному тексті з'являється слово *тесля*. Воно не випадкове тут, хоча б тому, що Ісус Христос був теслею і «сином теслі» (тесля — опікун Його Йосип Обручник). Основне ж, що виробляє тесля, — будує доми. В богослужбових і богословських текстах часто йдеться про «домобудівництво» («домостроительство») Боже: будування і всесвіту, і храму, і душі людської як дому Божого, доглядання за цим домом і є найістотніша турбота Бога. Христос же будує храм нової віри, Церкву, яка метафізично є тілом Христовим і водночас домом: «Дім Його ми» [До Євреїв, 3, 6].

Отже, мотив стріхи-дому як символу світобудови знаходить відповідність у домобудівництві Христовому. Дім, збудований Христом, стоїть, і ніяка сила темна, ніяка «ніч у сніговій завії» не здолає його, хіба що буде крутитись довкола стріх.

І от нарешті опиняється «у долоні у Марії місяць золотий горіх». Золото часто символізує смерть, потойбіччя, вічність, вічне життя [див. 38, с. 263; 7a]. Місяць в його темних, нічних ознаках приречений на смерть, як і старе ворожбитство, що не зрікалось нечистих сил. Місяць опиняється у долоні, зменшується, ієрархічно підпорядковується Матері Сонця, Що і Сама — в колядних текстах — є сонцем. Їй підкоряється увесь всесвіт.

Це мотив, що знаходить відповідність у різдвяних богослужбових текстах: «Нині Діва небес ширши» [25, с. 342]. Щоправда, як і завжди, тут це мотивується дещо інакше: Діва вміщує Бога, невмістимого за істотою Своєю, тому і є ширшою Неба, яке в метафізичному значенні є світ духовний, до якого належить Бог і ангели Його.

«Горіхом» же стає місяць, бо й горіх є значущим символом. Він є аналогом зерна і яйця, порівняймо обрядове обсіпання, при якому обсіпати можуть зерном і горіхами водночас [див.: 37, с. 78; 10; 20]. І зерно, і яйце символізують вічний коlobіг і вічне здобування життя через смерть. В загадках, які часто відбивають архаїчний шар культурної свідомості, горіх є способом позначення людини,

хати, людини в домовині. Отже, місяць — золотий горіх символізує і світобудову, і вічний колобіг життя, і подолання смерті, бо зі світу смерті ми йдемо в нове життя.

Отже, ми знов повертаємось до початкового мотиву: народження зі смерті. Оскільки ж символічно складні тексти припускають паралельні тлумачення, пропонуємо ще один варіант: місяць саме як господар приноситься в дар, він перетворюється на горіх, щоб бути відданим у жертву, щоб упасти в землю, померти, давши початок новому життю.

Символічна перспектива для господаря (Господа) бути відданим у жертву пов'язує перший текст циклу з другим, де теслі замість дому тешуть — знов *сани*, тобто архаїчний катафалк, на якому відвозять приречену на смерть, віддану у жертву людину. Сани ці зі срібла, дорогоцінного металу, який символічно є аналогом золота, тобто пов'язаний зі смертю і всіма відповідними асоціаціями. Показово те, що в колядних і інших обрядових текстах золото і срібло часто поєднуються (є, скажімо, мотив золотого зерна і срібного стебла, є мотив золотого човна і срібного весла тощо).

У найархаїчніших текстах при тому є мотив зв'язку золота і срібла з ритуалом віддавання дитини — чи не в жертву? Бо от як розраховуються слуги пана господаря з воротарем за відчинення воріт [29, с. 15–16]:

- А що ще додасте? — Мізине дитятко!
- А в що воно вбране? — У срібло та злото!
- А на чому сидить? — На золотім кріслі!
- Чим крісло оббите? — Чорним оксамитом!
- А чим воно грає? — Золотим яблучком!
- А чим воно крає? — Золотим ножиком!

І в контексті вірша, і у сталих порівняннях срібло пов'язане зі снігом і кригою, а це ж є знак смерті [див.: 17]. От на яких саннях Дитя Боже повезуть. В архаїчних колядках є саме такий мотив: відправки дитини золотим човном зі срібним весельцем до Дунаю чи синього моря [19, с. 295]. Згадаймо, що човен в прадавній культурі використовувався як труна [див.: 7а], що вода, ріка, море пов'язані з потойбіччям, зі світом смерті [48, с. 56]. Саме цим в міфообрядовому контексті мотивується синь незнана. Ознака ж «незнана» зумовлюється тим, що смерть це «загадка без відгадки», а край її — чужий, невідомий

[див.: 7а]. Дитя їде в синь незнану, бо той, кого приносять у жертву, є посередником, він поновлює зв'язок землі і неба.

Репліка християнської традиції тут поза текстом: Син Божий народжений у яслах, де живуть серед іншого вівці, де народжуються ягнята; ягня ж як жертовна тварина настільки типове, що Христос іменується «Агнець Божий», постійним є порівняння: «яко овча на заколеніє веден бил еси». Син Божий призначений у жертву від народження. Попереду у Нього смерть. Зрозуміло, що путь Його тому є сніжиста.

Веснянії сні — це завершення шляху від зимових свят до весняних. Там — в контексті міфообрядової культури — «літо відмикають, зиму замикають». Але там завершується шлях Сина Божого. Серед снів тому може бути такий:

Снився мні сон дивненький,  
Що налинуло повний двор соколов,  
Що по нашім дворі чорний шовк розпушено  
І сріблом-золотом потрушено [47, с. 191–192].

Птахи, що прилітають до садиби чи оселі, віщують смерть, те ж саме золото-срібло і чорний колір розпушеного на нитки шовку, нитка веде як стежка — до чорного світу. У самій пісні символіка ця тлумачиться як така, що віщує весілля. Але це не міняє її глибинного змісту, бо шлюб — це в символічному аспекті смерть, перехід до іншого світу [див.: 7а; 12; 15; 28].

З боку християнської традиції прийнятне саме тлумачення «весняних снів» як таких, що віщують про смерть, бо весною під час Великого Посту і особливо на Страсному тижні споминаються в богослужбі і містично переживаються страждання, смерть і поховання Ісуса Христа, які й історично відбулися навесні. Синь же незнану в православній іконі можна пов'язати з блакитною чи синьою мандорлою (інакше кажучи — «славою»), в якій зображується Христос уже по смерті. Поява Христа «у славі» — це знак того, що Він належить до вишнього потойбічного світу, що Він приходить зі світу духовного, що тіло Його, перетворене воскресінням, є уже духовним тощо. У славі душею Він сходить до пекла, щоб вивести звідти душі праведників. У славі возноситься на небо. У славі з'являється, щоб прийняти душу Божої Матері в годину успіння її

тощо. Отже, в синь незнану — це в смерть і воскресіння, в вишній потойбічний світ.

Чи не туди ж, у синь незнану, дивиться Ясна Пані? Чи не тому в неї очі наче у сарни? Це значить в плані зображення, що очі ці тужливі, тривожні, сполохані. За образом сарни постає, хоч і у віддаленій перспективі, старовинна легенда про те, як лань щороку в особливий день приводить до людей своє оленятко для принесення його в жертву [36, с. 36–37]. Грунтовним тут є мотив принесення в жертву дитини, сина. Діти так чи інакше є найціннішим, найдорожчим скарбом. Зріла людина, безумовно, віддала би перевагу самопожертві в порівнянні з віддаванням у жертву батьками дітей. Проте в архаїчній культурі звичайно приносять у жертву саме дітей, бо дійсною і справжньою є жертва найціннішого. Поки люди в жертвоприношенні вбачають сенс, вони й жертвують найдорожчим. Цей мотив спливає і в наведених колядках, і в згадуваній легенді.

Так само Бог Отець віддає Сина Свого Єдинородного у жертву за гріхи світу. Матір Божа попереджена про це праведним Симеоном. Вона знає, яким шляхом має пройти Син Божий, перш ніж Він увійде у Славу Свою, перш ніж досягне тої незнані сині. Це ще далеко попереду. Поки що відправляється ритуал сонячного свята — тому й ходить сонце у крисані. Ще Син є Дитям, ще спить це Дитя. Але шлях Його життєвий уже розпочато, життя ж Його як вершину і мету, як сенс і виправдання містить смерть, загибель, самопожертву. Життя, як шлях, стелиться мертвотним снігом. І сани вже рушили. Ось чому, певно, плаче Пані.

Отже, спробу тлумачення цих текстів в контексті діалогу міфобрядової і релігійної культур здійснено. Робити широкі узагальнення, здається, ще надто рано. Але ось що привертає увагу і захоплює: досліджувана взаємодія на наших очах розгортається як діалог конгеніальних культур, і це діалог змістовний дійсно не на рівні окремих символів чи мотивів, а на рівні найістотніших підвалин міфобрядової етнокультури і релігійної свідомості, між якими є така для нас загадкова і така для нас значуща спільність, яка сама свідчить про незнищенність тої і другої культури, спільність, для осягнення якої треба ще і ще раз заглиблюватись

У дно, у суть, у корінь речі, в лоно,  
У надро слова і у надро сонця.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С. Голгофа // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1980. Т. 1. С. 308–309.
2. Антонич Б. І. Поезії. К., 1989.
3. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
4. Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. К., 1992.
5. Булгаков С. Икона, ее содержание и границы// Философия русского религиозного искусства XV–XX вв. Антология. М., 1993. С. 281–291.
6. Булгаков С.Н. Православие: очерки учения православной церкви. М., 1991.
7. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994.
- 7а. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
8. Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.
9. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. Нью-Йорк; К., С. Бавнд Брук, 1990. Т. III.
10. Воропай О. Звичай нашого народу. Етнографічний нарис. К., 1993.
11. Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1.
12. Грушевський М.С. Історія української літератури. К., 1993. Т.1.
13. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні К., 1992.
14. Гулыга А.В. Искусство в век науки. М., 1978.
15. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
16. Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
17. Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.
18. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993.
19. Календарно-обрядові пісні. К., 1987.
20. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історично-му освітлені. Вінніпег; Торонто, 1964.
21. Культура і побут населення України. К., 1991.

22. Лотман Ю.М., Минц З.Г., Мелетинский Е.М. Литература и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1982. Т. 2. С. 58–65.
23. Маркевич Н.А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малорос-сиян. Киев, 1992.
24. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.
25. Минея. Декабрь. М., 1982. Т. 4, ч. 4.
26. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. Історично-релігійна монографія. К, 1992.
27. Митрополит Сурожский Антоний. Беседы о вере и церкви. М., 1991.
28. Москаленко М. Фольклорний алфавіт давньоруського космосу // Золотослов: Поетичний космос Давньої Русі. К., 1988. С. 5–46.
29. Народні пісні з голосу Дніпрової Чайки та в її записах. К., 1974.
30. Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. 4.
31. Носова Т.А. Язычество в православии. М., 1975.
32. Огієнко І.І. Українська церква. К., 1993.
33. О. Юлиан Я. Катрій, ЧСВВ. Пізнай свій обряд. Літургійний рік Української Церкви. Нью-Йорк; Рим, 1982.
34. Попович М.В. Мировоззрение древних славян. Киев, 1985.
35. Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. II. Колядки и щедривки. Варшава, 1887.
36. Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. М., 1865.
37. Потебня А.А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.
38. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л. 1946.
39. Протоиерей Александр Мень. История религии в семи томах. Т. 1. Истоки религии. М., 1991.
40. Протоиерей Александр Шмеман. Евхаристия. Таинство Царст-ва. М., 1992.
41. Свенцицька В.І., Сидор О.Ф. Спадщина віків. Українське ма-лярство XIV–XVIII століть у музейних колекціях Львова. Львів, 1990.
42. Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983.
43. Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология// Мифы народов мира. Энциклопедия. М. 1980. Т. 1. С. 11–20.

44. Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–60.
45. Топоров В.Н. Праздник // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1982. Т. 2. С. 329–331.
46. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983, С. 227–284.
47. Українські народні пісні в записках З. Доленги-Ходаковського. К., 1974.
48. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1983.
49. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. 3.
50. Философия русского религиозного искусства XVI–XX в.в. Антология. М., 1993.
51. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984.
52. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
53. Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987.
54. Baldock J. Symbolika chreścianańska. Poznań. 1994